



Entre Sambas e Rezas: vivências, negociações e ressignificações da cultura afro-brasileira no Bexiga

Between Sambas and Prayers: experiences, negotiations and resignifications of Afro-Brazilian culture in Bexiga

Larissa Nascimento^a

Resumo

O presente texto pretende delinear os passos da pesquisa de mestrado intitulada “*Entre Sambas e Rezas: vivências, negociações e ressignificações da cultura afro-brasileira no Bexiga*”, iniciada em 2012 e defendida em setembro de 2015. O Bexiga, uma subdivisão do bairro da Bela Vista, apesar de ser representado pelos diferentes meios de comunicação como uma região tipicamente italiana no centro de São Paulo, sua história e cotidiano apresentam significativas contribuições da população negra, desde sua origem, com o Quilombo da Saracura que constituiu-se na referida localidade. Diante do processo de racialização e as relações assimétricas que se constituíram, a pesquisa buscou verificar, principalmente, como os diferentes interlocutores autodeclarados negros interpretam as manifestações culturais afro-brasileiras presentes no bairro e como suas identidades/identificações foram/são constituídas ao longo de suas vidas. Para tanto, realizou-se pesquisa de campo no Grêmio Recreativo Cultural e Social Escola de Samba Vai-Vai, Instituto Afro-Religioso Ilê Asê Iyá Òsùn e Pastoral Afro-Achirópita, espaços de sociabilidade que marcam esse contexto urbano. Além da observação participante, foram realizadas junto aos sujeitos que transitam nesses espaços entrevistas embasadas na história de vida. A pesquisa apoia-se em pesquisadores dos Estudos Culturais, principalmente autores que trabalham a partir de uma perspectiva Pós-Colonial.

Palavras-chave: racialização; negro; identidades; cultura afro-brasileira; bexiga.

Abstract

This paper aims to delineate the steps of the Master's thesis entitled *Between Sambas and Prayers: experiences, negotiations and reinterpretation of afro-brazilian culture in the Bexiga*, which began in 2012 and was defended in September 2015. The Bexiga is a Bela Vista neighborhood's subdivision and despite being represented by different media as a typically Italian region in Sao Paulo's city center, its history and daily life have significant black population's contributions since its beginning, after all the Quilombo of Saracura was consisted in this locality. Opposite the process of racialization and the asymmetrical relationships that are formed, the research aims to understand how different self-declared blacks interpret the afro-brazilian culture present in the neighborhood and how their identities / identifications were / are formed along their lives. To this end, the research was conducted at a Samba School, an African-Religious Institute and a Black Pastoral, social areas that mark this urban context. In addition to the participant observation, interviews were conducted with the subjects who visits regularly these spaces. The research is supported mainly by authors who works from a Postcolonial Perspective.

Key-words: racialization; black; identities; afro-brazilian culture; bexiga.

^a Mestra em Sociologia, Graduada em Ciências Sociais, Universidade Federal de São Carlos - UFSCar, São Carlos, SP, Brasil. Contato: lariss.griot@gmail.com



Introdução

O bairro da Bela Vista, localizado na zona central da cidade de São Paulo, abrange um popular sub-bairro, não oficial, denominado Bexiga¹. De delimitações imprecisas, entre os rios Anhangabaú e Saracura, o Bexiga, a partir de 1880, fora constituído principalmente por negros e imigrantes italianos, mais especificamente calabreses².

Segundo Rolnik (2007) no final do século XIX o Quilombo do Saracura constituiu-se na região do Bexiga, particularmente na região brejeira às margens do córrego Saracura. Contudo, apesar da narrativa do Quilombo do Saracura indicar que os primeiros habitantes do Bexiga eram negros, existem outras versões a respeito da origem do bairro. Entretanto, autores como Lucena (1983, 1984, 2013), Borges (2001) e Castro (2008) apoiam-se na citação de Afonso A. de Freitas que anuncia lá pela década de 1870, antes da ocupação em massa de imigrantes italianos, que “a Chácara do Bexiga possuía extensas plantações de jabuticabeiras, laranjeiras e capinzais, onde se caçavam veados, perdizes e até escravos fugitivos”. Portanto, revela-se que escravizados foragidos desde muito antes habitavam a localidade.

Além disso, cabe pontuar que ex-escravizados e seus descendentes, no final do século XIX e início do século XX, se deslocaram das fazendas de café do interior paulista para os grandes centros urbanos, como a cidade de São Paulo. A partir desse período o Bexiga se consolidou ainda mais como um importante núcleo negro, uma vez que determinadas medidas higienistas na região central da cidade de São Paulo, principalmente na região da Sé, fez com que se deslocassem para lá uma considerável parcela da população negra. Portanto, mesmo após a abolição da escravatura, os negros ainda se fizeram presente no cenário do bairro, e um dos grandes motivos foi a exclusão geográfica da população negra concomitantemente à exclusão racial do trabalho, tendo em vista que um dos “atrativos” pra esse grupo populacional estabelecer-se na Saracura era sua proximidade em relação às regiões valorizadas da cidade - como Avenida Paulista, Rua Consolação, Rua Brigadeiro Luis Antônio e arredores - que demandavam mão de obra braçal, principalmente nas mansões dos barões do café ou de imigrantes enriquecidos pela indústria, como ingleses e franceses.

A região do Saracura trata-se de um vale, a área mais baixa, antes da canalização do córrego Saracura em 1930, era alagadiça e, portanto, quanto mais baixo geograficamente era o terreno, menor era o valor imobiliário e maior era a quantidade de negros. Ou seja, os negros residiam na região alagadiça, mais abaixo, em lotes irregulares, e os imigrantes italianos, mesmo aqueles com uma situação econômica desfavorável, situaram-se nas áreas mais altas. Desse modo, no Bexiga residiam negros e calabreses, mas o Saracura era habitado majoritariamente por negros. Obviamente, ao longo do tempo, a população negra do Bexiga extrapolou os limites da Saracura, residindo nos diversos cortiços espalhados pelo bairro. Essas moradias são uma característica do bairro desde a imigração italiana, no final do século XIX, cujos cômodos adicionais podiam ser utilizados tanto para abrigar familiares, como para alugar, significando um acréscimo na renda.

Castro (2008) aponta que diferentes suportes midiáticos, tais como jornais televisivos e novelas, atrelam o Bexiga a um reduto predominantemente italiano no coração da metrópole paulistana. Comumente referenciado por suas cantinas, restaurantes, padarias, casas de espetáculo, conjunto arquitetônico, teatros e inclusive pela tradicional festa italiana em homenagem a Nossa Senhora da Achirópita, o legado histórico, social e cultural afro-brasileiro do bairro não é exaltado da mesma maneira. Contudo, há na Bela Vista e/ou no Bexiga diferentes espaços

¹ Bexiga também é a denominação popular que se refere ao bairro Bela Vista.

² Os calabreses eram provenientes do sul da Itália, da Calábria. Castro (2008) argumenta que o Estado italiano enquanto unidade federativa era algo extremamente recente no final do século XIX. Assim, questões regionalistas, ainda hoje muito.



onde as manifestações culturais de matriz afro-brasileira são protagonistas, independentemente de estas estarem inscritas na musicalidade, religiosidade, oralidade ou nos corpos, seja por meio da dança, do samba, da luta. Seriam ainda espaços de sociabilidade³ que constituem o processo subjetivo daqueles que o integram.

Verifica-se que as relações sociais no Brasil são estruturalmente racializadas⁴, uma vez que sujeitos tidos como não brancos são posicionados inferiormente. Diferenças fenotípicas e/ou culturais são transformadas em indicadores de desigualdade, ou seja, diferenças simbólicas situam hierarquicamente os sujeitos no campo político e social. Tal panorama conduz a esta representação do Bexiga que o atrela a uma colônia italiana. Diante do processo de invisibilização da população negra e desvalorização dos aspectos culturais afro-brasileiros no contexto proposto, emergem as seguintes questões que orientaram esse estudo:

- I) Os espaços de sociabilidade criados e recriados pela população negra permitem uma coesão enquanto grupo social?;
- II) Quais os sentidos das manifestações culturais afro-brasileiras para os sujeitos que se identificam enquanto negros?;
- III) Quais as estratégias pelas quais os negros negociam e/ou disputam sua permanência no mesmo espaço por meio da cultura?;
- IV) Quais registros sociais, materiais, discursivos e de memória pelos quais sujeitos criam e recriam suas identidades e pertencimento grupal?

A hipótese orientadora da pesquisa defende que nesses espaços de sociabilidade desenvolvem-se estratégias e negociações que visam a criação e recriação da cultura afro-brasileira. Caberia identificar quais os fundamentos deste criar e recriar para os sujeitos autodeclarados negros, bem como, quais os fundamentos das identificações edificadas nestes espaços. Desse modo, elencou-se como objetivo geral verificar como as manifestações culturais afro-brasileiras presentes no bairro são interpretadas pelos sujeitos autodeclarados negros. Como objetivos específicos definiu-se:

- I) Compreender como os indivíduos entrevistados identificam-se e como estas identidades foram/são tecidas ao longo de suas vidas;
- II) Analisar a organização e dinâmica dos eventos promovidos nos espaços compreendidos pela pesquisa como de sociabilidade;
- III) Verificar a percepção dos sujeitos de pesquisa em relação aos espaços objeto desse estudo e as suas estratégias, negociações e ações nesses espaços;
- IV) Realizar um cotejamento entre argumentos teóricos e a fala dos sujeitos de pesquisa em relação à construção da subjetividade.

Os espaços de investigação selecionados foram: o GRCSSES Vai-Vai, o terreiro de candomblé Instituto Afro-Religioso Ilê Asè Iyá Òsùn e a Pastoral Afro Achiropita, localizados na região do Bexiga, são as entidades que estão há mais tempo no bairro buscando celebrar elementos da cultura afro-brasileira e apresentam um calendário de atividades que, em alguns pontos, se

³ Para Simmel (1983) o conceito de sociabilidade é de grande importância para a compreensão da estrutura da sociedade. Em resumo, sociabilidade significa o resultado das múltiplas interações entre os indivíduos, o que culmina em associações que possuem como principal motivação o sentimento e a satisfação mútua em estar junto.

⁴ "A ideia de 'racialização' ou 'formação da raça' se baseia no argumento de que raça é uma construção social e categoria não universal ou essencial da biologia. Raças não existem fora da representação. Em vez disso, elas são formadas na e pela simbolização em um processo de luta pelo poder social e político. O conceito de racialização refere-se aos casos em que as relações sociais entre as pessoas foram estruturadas pela significação de características biológicas humanas, de tal modo a definir e construir coletividades sociais diferenciadas." (SILVÉRIO; TRINDAD, 2012, p. 910).



complementam e mobilizam a população local. Esses espaços, tal como o título da dissertação sugere – Entre Sambas e Rezas – são marcados tanto pelo lúdico, como pela espiritualidade, sendo que, ao longo da pesquisa, verificou-se que estas duas dimensões não são opostas, mas sim complementares, não havendo fronteiras rígidas entre elas.

Percursos e percalços da pesquisa

De um modo geral, a pesquisa valeu-se da articulação de diferentes abordagens qualitativas, oscilando entre levantamento bibliográfico, pesquisa documental, observação participante e entrevistas embasadas na história de vida. Para contextualizar a localidade em que estão inseridas as entidades culturais/religiosas foram abordadas as históricas regiões do Bexiga e Saracura, o que implicou uma discussão sobre as diferentes hipóteses que a literatura abarca sobre as origens do bairro e o processo de redefinição territorial/racial da cidade de São Paulo no período pós-abolição. Essa revisão permitiu contextualizar questões fortemente presentes nas falas dos interlocutores, como o crescente processo de especulação imobiliária, desapropriações, despejos e o deslocamento de famílias negras.

A observação participante nesse estudo foi espelhada no clássico da sociologia urbana - Sociedade de Esquina. Nessa obra, Whyte (2005) define observação participante como uma constante e intensa aproximação e diálogo com os universos dos interlocutores. Ou seja, frequentei esses espaços não apenas enquanto observadora, mas também enquanto participante das atividades na medida em que as circunstâncias foram permitidas, interagindo e conhecendo os sujeitos. A imersão nesse universo não se deu apenas por meio da participação nos grandes eventos organizados, mas também a partir do cotidiano dos lugares, observando em diferentes momentos os sujeitos, as interações, as negociações e os elementos culturais e religiosos fomentados. Convém frisar que paralelamente a essa vivência no campo, realizou-se cuidadosa contextualização histórica do GRCSES Vai-Vai, do Instituto Afro-Religioso Ilê Asè Iyá Òsùn e da Pastoral Afro Achiropita. Além disso, foi incorporada literatura que trata das Escolas de Samba, das Pastorais Negras e Terreiros de Candomblé no contexto da cidade de São Paulo no sentido de apreender como a teoria social tem caracterizado essas manifestações culturais e a espacialidades.

Complementar à revisão bibliográfica e observação participante, foram realizadas entrevistas embasadas na história de vida no intuito de apreender, principalmente, como as identidades do sujeitos são constituídas ao longo de suas vidas, bem como suas percepções e significações em relação aos elementos de matriz afro-brasileira. Ao todo foram entrevistados 18 sujeitos. Os principais atores dessa pesquisa são moradores do bairro que se autodeclaram negros e que são atuantes em pelo menos um dos espaços de investigação elencados. Contudo, foram abordados dois sujeitos não negros que também frequentam esses espaços e interagem com esses atores principais, na medida em que esses relatos permitem aprofundar a análise das relações mantidas nas entidades culturais/religiosas e das dinâmicas dos eventos promovidos. Outra questão importante foi o fato da observação participante e o próprio relato de alguns entrevistados indicarem um aumento do número de moradores africanos, principalmente nigerianos e senegaleses. Desse modo, integrou o quadro de entrevistados dois imigrantes africanos que residem na Bela Vista e que de alguma maneira estão envolvidos com a manutenção da cultura afro-brasileira no bairro e opinam sobre identidade negra, contribuindo no debate acerca da construção da subjetividade daqueles que se autodeclaram negros a partir de um processo diferenciado de racialização. Por fim, preocupou-se em selecionar entrevistados que apresentassem entre si diferentes marcações religiosas, sociais, geracionais e de gênero. As anotações do diário de campo e entrevistas foram acompanhadas pela pesquisa documental, abarcando diferentes elementos discursivos acerca dos espaços e manifestações culturais

elencadas, como músicas, materiais de divulgação, textos publicados em páginas eletrônicas, reportagens, vídeos documentários.

Ao longo do desenvolvimento da pesquisa e interação no campo verificou-se como necessário abordar questões vinculadas à experiência subjetiva da pesquisadora e a interação com os sujeitos e espaços de observação, abordando as relações entre a minha vivência no bairro e a escolha e desdobramento da temática. Nesse sentido a discussão envolveu questões que vão desde a minha corporeidade, pontos da minha trajetória dentro e fora da universidade, até o meu processo reflexivo diante do contraste entre o imaginário que atrela o Bexiga a uma colônia italiana e o Bexiga por mim vivenciado desde tenra idade, o que culminou no interesse em retornar à localidade enquanto pesquisadora.

Feito essas reflexões que de certa maneira confronta a ideia de neutralidade do pesquisador, aprofundou-se a questão da objetividade científica no fazer sociológico. O conceito de objetividade fora compreendido não como um afastamento e não participação, mas sim enquanto uma forma específica de participação. Nesse sentido, Stuart Hall (2009), em entrevista concedida à Kuan-Hsing Chen em 1998, deixa explícito que, em certos momentos, utilizava-se da própria experiência diaspórica para tratar de temas políticos e teóricos, chegando a fazer referência ao estrangeiro familiar de Georg Simmel (1983), na qual o autor assemelha a figura do estrangeiro ao etnógrafo, um sujeito que não está organicamente anexado ao grupo, mas ao mesmo tempo faz parte dele. É essa maneira específica de interação, próxima e ao mesmo tempo distante, que melhor me descreve durante o trabalho de campo.

No decorrer da investigação foi realizada ainda discussão teórica que apresenta como principais condutores os conceitos de *cultura* e *identidade* na contemporaneidade. Tal reflexão parte das contribuições de teóricos dos Estudos Culturais, principalmente aqueles que se aproximam do debate pós-colonial, como Hommi K. Bhabha (1998), Avtar Brah (2006; 2011), Paul Gilroy (2001) e Stuart Hall (1996a; 1996b; 2005; 2008; 2009; 2010). Num segundo momento, são abordados também autores que criticam a concepção de uma identidade nacional mestiça no contexto do Brasil, como também autores contemporâneos que realizam críticas às análises que estabilizam a categoria negro.

Compreende-se que os autores pós-coloniais tratam principalmente da exclusão de certos grupos mesmo após os eventos de “descolonização”, destacando as opressões de gênero, idade, raça, etnia, etc. enquanto realidades. Assim, para compreender os sentidos de uma identidade negra foram abarcados temas como o colonialismo, os fluxos migratórios/diaspóricos, o processo de racialização, as particularidades do racismo no Brasil e reflexões sobre políticas antirracistas, associativismo negro e novas identidades culturais. Ao trabalharem com a ideia de diáspora⁵, de deslocamento, esses autores subvertem a fixidez da identidade negra. O “encontro colonial” significou um processo de racialização do homem, e a multiplicidade do colonizado passou a ser esgotada na denominação negro, como sinônimo de ausência de branquitude. A identidade negra, portanto, fora constituída na artificialidade da dicotomia negro/branco, o que não contempla as inúmeras diferenças, particularidades, entre aqueles que são posicionados como negros. Ou seja, a ideia de raça torna-se um potente instrumento de dominação social, de modo que os traços fenotípicos passam a ser associados às questões de ordem cultural, mental e sexual (GOMES, 2012). São expostas nessa discussão teórica, portanto, pelo menos dois posicionamentos distintos em relação à identidade negra: uma que opera na chave da essencialização e outra que reconhece seus limites e caminha em direção às novas identidades.

⁵ De acordo com Hall (2005) diáspora seriam as migrações contínuas na sociedade contemporânea: grupos dispersos para sempre de suas terras. Com a mudança estrutural e institucional do mundo exterior, principalmente no que tange ao fenômeno da globalização, as identidades passam a ser relativizadas em toda a parte do globo. O autor rompe com a ideia de retorno a terra prometida, de origens fixas. A contribuição pós colonial para a compreensão dos conceitos de identidade e cultura será aprofundada na segunda seção deste estudo.



Debruçar-se tais produções foi de suma importância no sentido de pontuar a discussão e situar os conceitos empregados ao longo do trabalho. No entanto, de antemão, assumiu-se as lacunas que esse ensaio teórico poderia apresentar uma vez que, no âmbito das Ciências Sociais, trata-se de uma tarefa ampla e complexa. Stuart Hall nas primeiras páginas de *A identidade cultural na pós-modernidade* (2005) adianta que o próprio conceito de identidade é:

[...] demasiadamente complexo, muito pouco desenvolvido e muito pouco compreendido na ciência social contemporânea para ser definitivamente posto à prova. Como ocorre com muitos outros fenômenos sociais, é impossível oferecer afirmações conclusivas ou fazer julgamentos seguros sobre as alegações e proposições teóricas que estão sendo apresentadas (HALL, 2005, p. 8-9).

Portanto, longe de buscar conclusões, o verdadeiro intuito foi apresentar e problematizar as perspectivas apresentadas enquanto estratégias para a compreensão das relações no contexto estudado, cabendo verificar como os elementos da cultura afro-brasileira são mobilizados, como os sujeitos que protagonizam esses cenários culturais reconhecem suas diferenças e quais os sentidos que atribuem à cultura afro-brasileira. Possibilitando realizar um cotejamento entre as frentes antirracistas e teorias apresentadas e as falas dos sujeitos em relação à construção de suas subjetividades.

Considerações finais

Cada contexto possui suas particularidades acerca da atribuição da raça. De acordo com Segato (2005), ser negro no Brasil envolve marcas fenotípicas, com ênfase na cor da pele. Portanto, mesmo quando há também ascendência indígena e/ou europeia, os interlocutores são identificados e identificam-se como negros por conta de um conjunto de características observáveis. Segato (2005) afirma ainda que esses sujeitos são automaticamente associados à história de escravização. Mesmo aqueles que não são descendentes de escravizados são lidos nessa chave - caso dos imigrantes africanos colaboradores da pesquisa, Modou e Adeleke - sendo assim aprisionados num modelo binário de representação, em que são constituídas fronteiras simbólicas entre brancos e negros.

Nesse sentido, no decorrer da entrevista, Adeleke informa que a nacionalidade nigeriana é algo que lhe é exterior. Segundo sua fala, Nigéria refere-se a uma fronteira artificial arquitetada pela colonização britânica e, desse modo, enfatiza ser um yorùbá do Império de Oyo da África Ocidental. Porém, tendo em vista seus traços fenótipos e o racismo no Brasil, Adeleke solidariza-se com os negros brasileiros e reivindica também uma identidade negra. Ou seja, trata-se de uma identidade posicional que ele investe e articula no Brasil: “*Olha, na USP, um cara falou uma coisa e eu briguei muito com ele: ‘Esse aí é nigeriano, não pode tratar como negro brasileiro não’*. Eu falei: ‘Vai tomar banho, eu sou negro aqui no Brasil. Somos irmãos’”.

De um modo geral, ao analisar as entrevistas, não houve uma homogeneidade acerca dos elementos que os diferentes sujeitos elegeram para mobilizar a identidade negra. Houve pessoas em que essa identidade foi atribuída e enaltecida desde tenra idade. Outros versaram sobre o momento da “descoberta”, o momento limiar em que o olhar exterior racializou e os enquadraram como negros. Como exemplo, Cida, uma das coordenadoras da Pastoral Afro-Achiropita, diz que sua mãe a criou propositalmente em um ambiente socialmente branco. Porém, no momento em que ela começou a participar ativamente da Pastoral Afro, compreendeu seu passado a partir da ótica do racismo. Logo, reviveu sua trajetória conflituosa marcada pelo ideário de branqueamento, inclusive no período em que cursava uma universidade extremamente elitizada.

Cabe mencionar que as maneiras de apreender e contestar a identidade negra são paradoxais e, tal como Fanon (2008), Souza (1983) e Maués (1991), algumas pessoas posicionadas como negras podem apresentar, em contrapartida, um ideal de branqueamento. Para Hofbauer (2011), o ideal de branqueamento torna-se um fator político que contribui com o *status quo* ao induzir os 'não brancos' a se aproximar de um padrão hegemônico e a negociar individualmente certos direitos, inibindo as reações coletivas dos subalternizados. Por outro lado, o processo de fixação numa posição de inferioridade pode conduzir os sujeitos a ressignificar a identidade concedida, estabelecer um enfrentamento, um contradiscurso no qual uma identidade negra é positivada e delineada, seja a partir da recriação de uma ancestralidade africana, da prática religiosa ou cultural, da incorporação de uma estética negra, entre outros. Nesse caso, Gomes (2011) considera que a expressão da negritude por meio do corpo e corporeidade é construída, apreendida, ressignificada e socializada. Esse processo refere-se à adoção de uma consciência política racial

Todavia, os sujeitos racializados não necessariamente expressam uma negritude por meio do corpo e corporeidade. Na intermitência entre o ideal de branquitude e a estética negra, há diferentes maneiras dos sujeitos negros posicionarem-se no mundo. Caso, por exemplo, de grande parte do público que compõe o cotidiano e os ensaios do GRCSSES Vai-Vai. Nesse sentido, conforme Costa (2006), não há um vínculo lógico entre corpo negro, cultura negra e consciência racial. Cada biografia é um mundo particular no qual o sujeito articula a seu modo a identidade negra atribuída, ou seja, a experiência de racialização é imbuída de sentidos particulares. Nesse sentido, segundo Brah (2006, p. 371),

[...] a especificidade da experiência de vida de uma pessoa esboçada nas minúcias diárias de relações sociais vividas produz trajetórias que não simplesmente espelham a experiência do grupo.

Inclusive, ao longo do estudo, foi possível constatar que apesar de uma identidade comum em torno da identificação racial, os sujeitos são diversos em termos de classe social, posicionamento político, religiosidade, gênero, origem. Dessa maneira, a atribuição racial, resultado de um dualismo artificial, é apenas um aspecto dessas subjetividades, é apenas uma das hierarquizações das quais eles têm de negociar/ressignificar no cotidiano, e como os autores pós-coloniais destacam, é de extrema importância articular questões do racismo com diferentes formas de diferenciação social. Cabe ainda salientar que, em relação aos imigrantes africanos colaboradores dessa pesquisa, cada qual possui suas particularidades mas, apesar das grandes diferenças étnicas e religiosas, por exemplo, são passíveis de generalizações negativas.

Enquanto alguns interlocutores adotam uma identidade negra brasileira com um caráter mais estante, renegando os termos afro-brasileiro ou afrodescendente, outros se apropriam de discursos e práticas que reconstróem uma ancestralidade africana. Nesse sentido, no intuito de afirmar e reconstruir uma identidade que foi violentamente suprimida/interrompida, são produzidas identificações que transbordam as fronteiras nacionais. Assim, estratégias de reafricanização e construção de novas identidades são constantemente negociadas. Diante das múltiplas identidades que mobiliza - nordestino, baiano, negro, brasileiro - é por meio da prática do candomblé que o babalorísá Francisco de Òsún reinventa uma africanidade na diáspora. Afirmando ser um africano nascido no Brasil, o Pai de Santo expõe a relação entre sua subjetividade e África por meio da manifestação dos òrisàs em sua vida. Na década de 1990, Francisco de Òsún materializa o seu sonho de viajar até a Nigéria, onde foi iniciado no Ifá (religião tradicional originária na África Ocidental). O sacerdote compara a sua ida à Nigéria com o movimento de retorno dos judeus a Israel ou dos muçulmanos à Meca. Ou seja, Francisco de Òsún, herdeiro da diáspora africana, sustenta a noção de um retorno, mas um

retorno temporário. A viagem realizada não teve a intenção de fincar raízes, e sim de constituir um processo de reafricanização que envolve conhecer as cidades das divindades do culto aos òrìsàs e constituir uma relação mais sólida com sua ancestralidade, o que incluiu a iniciação no Ifá e a adoção de uma família nigeriana. Além disso, o hábito de vestir-se diariamente com roupas africanas tornou-se um ato político, com a finalidade de evidenciar sua religião e identidade transnacional, uma vez que afirma: “*coloquei-me como um cidadão do mundo vestido de nigeriano*”. Todavia, essa nova identificação que constrói é distinta da identificação do seu “irmão” yòrúbà Adeleke que, antes de tudo, refere-se muito mais à etnia do que a uma identidade nacional constituída no interior das fronteiras nigerianas, ou a uma identidade africana que inclui todos os povos. De acordo com os depoimentos de Adeleke e Modou, a identidade africana também é posicional, experienciada no contexto da diáspora.

Paralelamente ao processo de reafricanização de Pai Francisco, algumas integrantes da Pastoral Afro priorizam um “viés africano” no cotidiano dentro e fora da Igreja, seja nas vestimentas, no modo como ornamentam o altar, seja nas celebrações inculturadas. Desse modo, a partir do movimento proposto por essa entidade - resgatar e valorizar as raízes - essas mulheres reinventam a cada celebração inculturada, de acordo com a criatividade, uma cultura africana cujos elementos são significados dentro dos códigos da doutrina cristã.

É possível verificar que os diferentes entrevistados, ao anunciarem uma cultura e história comum atrelada à África, concomitantemente expressam em suas ações as descontinuidades. Portanto, de acordo com Hall (1996b), ao lado da redescoberta imaginativa de um passado essencial, conflui a noção de diferença e ruptura. Assim, ao mesmo tempo em que se criam laços afetivos com África e africanos, novas identificações são produzidas, ao passo que passado e presente são articulados. Aliás, na progressão das entrevistas, constatou-se que esses sujeitos não se preocupavam se a África que reconstruíam era “verdadeira” ou “autêntica”, demonstrando que a maior preocupação era construir pontos de identificação que desestabilizasse o regime dominante de representação, positivando as identificações relacionadas ao negro, origem africana, candomblé, etc.

Desse modo, ao longo da investigação foram explicitados processos que ressignificam a cultura, a religiosidade e criam novas identidades, novos pontos de identificação. Como exemplo, em relação à religiosidade, verificou-se que alguns sujeitos negam o híbrido, negam o sincrético, mesmo quando parece ser evidente que duas doutrinas religiosas diferentes são praticadas simultaneamente. Nesse sentido, criam algo novo, e dão novas formas ao mundo religioso. Na sede da Vai-Vai, por exemplo, uma imagem pode assumir duas representações diferentes: um São Jorge pode ser um São Jorge, ou pode ser um Ògún travestido de São Jorge. O mesmo ocorre em relação aos santos São Cosme e Damião e aos òrìsàs Ibejis. Tanto que uma festa na quadra da escola destinada para os santos católicos é interpretada por alguns como uma festa para os deuses africanos. Os assentamentos dos òrìsàs na sede da Vai-Vai ficam reservados num quarto, invisíveis aos olhos de quem visita a agremiação. Por fim, nos diferentes espaços - Vai-Vai, Ilê, Pastoral Afro - há a recriação do mundo religioso, na qual cada sujeito faz a sua leitura das práticas, seja no terreiro, seja na igreja, e inclusive no GRCSSES Vai-Vai, onde as duas doutrinas confluem paralelamente, embora o candomblé esteja no plano do invisível. Talvez, por isso, os sujeitos entrevistados que transitam em dois ou nos três espaços de pesquisa, possuem a crença tanto nas entidades sagradas do candomblé, como nos santos católicos, dialogando e negociando os diferentes códigos.

De acordo com Sousa Júnior (2010) identificar se há sincretismo ou não em uma religião não leva a lugar nenhum, uma vez que a “origem de todas as religiões são sincréticas e, por isso, são constantes reconstruções” (SOUSA JÚNIOR, 2010, p. 266). Nesse sentido, Modou, senegalês que possui uma experiência diaspórica totalmente diferente de Adeleke, explicita que é muçulmano, mas no continente recorre também aos òrìsàs. Segundo ele, no lugar em

que nasceu, essa prática é muito comum, e pertencer a uma religião não o impede de realizar outros rituais sagrados. Inicialmente, antes de se mudar para São Paulo, Modou viveu por cinco anos na Bahia e conheceu muitos terreiros de candomblé e adeptos dessa religião, inclusive chegou a levar alguns deles para conhecer a África Ocidental, principalmente a região do Benin, um processo semelhante ao que Pai Francisco de Òsún vivenciou. Sobre o candomblé que conheceu na Bahia, Modou afirmou que o candomblé no Brasil é um candomblé “antigo”: *“As pessoas aqui no Brasil mexem com candomblé antigo. Na África tem muita novidade, a gente usa um candomblé diferente”*. Sua fala é muito interessante uma vez que de uma maneira simples explícita que os herdeiros da diáspora realizam grandes esforços em salvaguardar práticas antigas, no intuito de estabelecer um elo com a ancestralidade africana. Contudo, as práticas rituais no continente africano estão num processo constante de reconstrução, ressignificação, havendo portanto, diferenças consideráveis com a diáspora.

Os três espaços pesquisados significam espaços de sociabilidade que tendem a fortalecer os laços afetivos, em contraposição às relações superficiais que permeiam o contexto urbano, principalmente no centro da cidade mais populosa do país, onde estão localizados. Desse modo, por trás da religiosidade ou do samba, são arquitetadas novas amizades e reencontros de antigos amigos. Ademais, trazem no plano simbólico a noção de família estendida, seja nas figuras do pai de santo e filhos de santo no ilê asè, nas relações entre aquelas que são mais ativas na Pastoral Afro Achirópita, ou em relação à agremiação alvinegra. Membros da Vai-Vai, pontuam ainda que a agremiação pode ser equiparada a um quilombo no centro da cidade. Os sujeitos compreendem que os quilombos de outrora não eram constituídos apenas por negros e, nesse sentido, consideram que a agremiação pode ser definida desse modo, uma vez que por meio do samba conseguem abarcar grandes diferenças, sejam elas raciais, religiosas, culturais, etc. Os sujeitos demonstram que a noção de quilombo foi ressignificada no contexto atual, já que ele não é delineado a partir de uma linhagem familiar, mas sim significado a partir do contraste que representa diante do contexto urbano e cultural que o cerca. Todavia, a harmonia e o sentimento de pertença convivem com um conjunto de divergências internas.

Esses espaços são compreendidos como espaços de sociabilidade negra. Contudo, esses grupos sociais não se limitam a uma identificação racial específica ou a uma religiosidade particular. As entrevistas e observação participante demonstraram que diferentes interesses mobilizam essas entidades e ainda, as diferenças não ocorrem apenas entre as pessoas que pertencem aos diferentes grupos, mas diferentes racionalidades também permeiam as relações intragrupo. Todavia, diante das múltiplas diferenciações, essas associações geralmente são alvos de generalizações negativas, são percepções estereotipadas que não as consideram espaços de produção de saber, de conhecimento. Em consequência, a corporeidade negra é regulada, policiada, evidenciando as desigualdades em torno dessas práticas culturais/religiosas. Não apenas os corpos negros, mas as diferenças culturais praticadas nas entidades pesquisadas são rechaçadas e duramente perseguidas, uma vez que os hábitos, as crenças, os valores não estão totalmente inseridos dentro de uma cultura hegemônica.

Em relação à Pastoral Afro, por exemplo, há uma regulação por parte daqueles que pertencem aos cargos superiores da Igreja, Além do mais, as celebrações inculturadas⁶, tal como os rituais no ilê asè, são suscetíveis de serem pejorativamente enquadradas como feitiçaria ou macumba. Ademais, no Ilê Asè Iyá Òsún há regras, valores, práticas, hierarquias e temporalidades diversas do mundo urbano que o cerca. Nesse sentido, há a necessidade de negociar uma série de códigos legislativos da cidade que esbarram nos preceitos do candomblé. Em relação à Vai-Vai, os depoentes afirmam que a agremiação é constantemente associada à vadiagem, definida como um lugar de “maloqueiros”, associada ao crime e delinquência. Atualmente é ameaçada

⁶ Essas celebrações em nada alteram a liturgia católica, mas acrescentam elementos que os participantes consideram representativos da cultura negra, no rito romano da Igreja Católica.



de expulsão pelo poder público⁷, mas há tempos já sofria duras perseguições e abaixo-assinados de “novos vizinhos” insatisfeitos com os batuques e movimentações.

Tendo em vista esse panorama, os corpos que se movimentam no GRCSSES Vai-Vai, no Instituto Ilê Asê Iyá Òsún e na Pastoral Afro Achiropita, têm o desafio de superar os reducionismos. Em relação aos estereótipos que recaem sobre a população negra, Hall (2010) versa que esses tendem a reduzir essa população às características relacionadas à diferença física. Todavia, o corpo negro sobre o qual recaem os estereótipos é o mesmo corpo que pode subvertê-los, mas não no sentido de invertê-lo e confirmar outros reducionismos, e sim no sentido de “chacoalhar”, “anarquizar”, “desestabilizar” as representações, como expõe Segato (2005). Desse modo, os grupos alvo desse estudo estreitam as relações, não apenas no sentido relacionado às identificações culturais e/ou religiosas, mas também no sentido de firmar-se no contexto do bairro da Bela Vista. Assim, cabe o desafio a esses espaços a subversão dos signos em relação aos negros, ou ainda, a subversão das políticas de representação, nos termos de Stuart Hall (1996a).

Referências

BHABHA, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BORGES, R. *Axé, Madona Achiropita! Presença da cultura afro-brasileira nas celebrações da igreja de Nossa Senhora Achiropita, em S. Paulo*. São Paulo: Edições Pulsar, 2001.

BRAH, A. Diferença, diversidade e diferenciação. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 26, p. 329-376, 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n26/30396.pdf>>. Acesso em: 05 jun. 2012.

BRAH, A. *Cartografía de la diáspora: identidades em cuestión*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2011.

CASTRO, M. S. *Bexiga: um bairro afro-italiano*. São Paulo: Annablume, 2008.

COSTA, S. *Dois atlânticos: teoria, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EdUFBA, 2008.

GILROY, P. *O Atlântico negro*. São Paulo: Editora 34, 2001.

GOMES, N. L. Movimento negro, saberes e a tensão regulação-emancipação do corpo e da corporeidade negra. *Contemporânea: Revista de Sociologia da UFSCar*, São Carlos, v. 1, n. 2, p. 37-60, 2011. Disponível em: <<http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/35/1>>. Acesso em: 18 nov. 2013.

GOMES, N. L. Movimento negro e educação: resignificando e politizando a raça. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 33, n. 120, p. 727-744, 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v33n120/05.pdf>>. Acesso em: 18 nov. 2013.

⁷ A construção da estação do Metrô Linha 6 – Laranja (São Joaquim - Brasilândia) ligará o bairro à zona norte da cidade. Esse projeto da Companhia Metropolitana de São Paulo prevê a desapropriação de imóveis residenciais e comerciais, e, portanto, mais uma vez, o deslocamento de moradores. Entre as desapropriações, uma das mais polêmicas é a sede da Vai-Vai.



HALL, S. New ethnicities. In: CHEN, K.-H.; MORLEY, D. *Stuart Hall: critical dialogues in cultural studies*. New York: Routledge, 1996a. p. 441 -449.

HALL, S. Identidade cultural e diáspora. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, v. 24, p. 68-76, 1996b. Disponível em: <<http://www.iphan.gov.br/baixaFcdAnexo.do?id=3201>>. Acesso em: 20 fev. 2014.

HALL, S. *A identidade cultural da pós- modernidade*. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HALL, S. Quem precisa de identidade? In: SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 103-133.

HALL, S. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Organizado por Liv Sovik. Tradução de Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

HALL, S. El espectáculo del “Otro”. In: RESTREPO, E.; WALSH, C.; VICH, V. (Ed.). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios 189 culturales*. Popayán: Enviñon Editores, 2010. p. 419-446.

HOFBAUER, A. Cultura, diferença e (des)igualdade. *Contemporânea: Revista de Sociologia da UFSCar*, São Carlos, n. 1, p. 69-112, 2011. Disponível em: <<http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/21/6>>. Acesso em: 10 mar. 2013.

LUCENA, C. T. *Bixiga, amore mio*. São Paulo: Editora Pannartz, 1983.

LUCENA, C. T. *O bairro do Bexiga: a sobrevivência cultural*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

LUCENA, C. T. *Bixiga revisitado*. São Paulo: Ibrasa, 2013.

MAUÉS, M. A. M. Da ‘branca senhora’ ‘negro herói’: a trajetória de um discurso racial. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 21, p. 119-129, 1991.

ROLNIK, R. Territórios negros nas cidades brasileiras: etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro. In: SANTOS, R. E. (Org.). *Diversidade, espaço e relações étnico-raciais: o negro na geografia do Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. p. 75-90

SEGATO, R. L. *Raça é signo*. Brasília: Departamento de Antropologia, 2005. (Série Antropologia, 372). Disponível em: <<http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie372empdf.pdf>>. Acesso em: 16 abr. 2013.

SILVÉRIO, V. R.; TRINIDAD, C. T. Há algo novo a se dizer sobre as relações raciais no Brasil contemporâneo? *Educação e Sociedade*. Campinas, v. 33, n. 120, p. 891-914, 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v33n120/13.pdf>>. Acesso em: 25 out. 2013.

SIMMEL, G. *Sociologia*. Organização da coletânea Evaristo de Moraes Filho. Tradução de Carlos Alberto Pavanelli et al. São Paulo: Ática, 1983.

SOUSA JÚNIOR, V. C. Roda o balaio na porta da igreja, minha filha, que o santo é de candomblé. In: BARBOSA, L. M. A. B.; SILVA, P. B. G.; SILVÉRIO, V. R. *De preto a afro-descendente: trajetos de pesquisa sobre o negro, cultura negra e relações étnico-raciais no Brasil*. São Carlos: EdUFSCar, 2010. p. 261-276.



SOUZA, N. S. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. 2 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

WHYTE, W. F. *Sociedade de esquina*. Rio Janeiro: Zahar, 2005.

Recebido: 06 out., 2015
Aceito: 03 nov., 2015